



OS CONCEITOS *ANIMUS* E *MENS* NO LIVRO I *TUSCULANAE DISPUTATIONES* DE CÍCERO

LUCAS NOGUEIRA BORGES

Universidade Federal de Uberlândia Minas Gerais

(Brasil)

RESUMO

O livro I *Tusculanae Disputationes* trata das diferentes noções de alma desenvolvidas pelas escolas gregas de filosofia, apresentando argumentos para provar a imortalidade da alma. Para realizar essa tarefa, Cícero possibilita um determinado vocabulário filosófico em latim, que cria um paralelo para os conceitos ψυχή e νοῦς. Cícero reproduz ψυχή por *animus*, quando quer designar algo mais geral com relação a substância que subsiste à morte, ou seja. Por outro lado, emprega *mens*, em paralelo ao νοῦς platônico e aristotélico, como parte intelectual de *animus*. Não obstante, em Tusc. 1,46, utiliza *animus* no lugar de *mens*, aparentando ser o emprego dos termos menos criterioso. Em vista dessa problemática, esse trabalho tem como objetivo apresentar os principais trechos que evidenciam o emprego de *animus* e *mens* no livro I das *Discussões Tusculanas*, discutindo os fundamentos platônicos e aristotélicos utilizados por Cícero para estabelecer o conceito *mens* como parte de *animus*.

ABSTRACT

The book I *Tusculanae Disputationes* deals with different soul notions developed by the Greek schools of philosophy by presenting arguments to prove the immortality of the soul. To accomplish this task, Cicero allows a certain



philosophical vocabulary in Latin, which creates a parallel to the $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ and $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ concepts. Cicero plays $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ by *animus*, when you want to designate something more general regarding the substance that remains to death, that is. On the other hand, employs *mens* in parallel to the platonic and Aristotelic $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ as *animus* intellectual part. However, in Tusc. 1.46, uses *animus* rather than *mens*, appearing to be the employment of less careful terms. In view of this problem, this work aims to present the main passages that show the use of *animus* and *mens* in Book I of Tusculanas Discussion, discussing the Platonic and Aristotelian foundations used by Cicero to establish the *mens* concept as part of *animus*.

PALAVRAS-CHAVE:

Cícero-Animus-Mens-*Discussões Tusculanas*.

KEYWORDS:

Cicero-Animus-Mens-*Tusculan Disputations*.

Introdução

Este trabalho é subjacente à pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, intitulada “O posicionamento de Cícero em relação à imortalidade da alma no *Liber Primus Tusculanae Disputationes*.” A investigação acerca do surgimento da Filosofia na Roma antiga, especificamente nas obras filosóficas de Marco Túlio Cícero, está inserida no Grupo de Pesquisa LATIVM Latim e Estudos Diacrônicos que, originalmente, tem como linha de pesquisa os Estudos Clássicos e Diacrônicos. Dentre os objetivos deste grupo de pesquisa, destacam-se aqui as traduções das obras filosóficas de Cícero, como aquela das *Tusculanae Disputationes*, publicada em 2014 pela EDUFU na Coleção de Estudo Acadêmico Edição Bilingue-Português / Latim, e as obras que estão no prelo, *De Natura deorum*, *De finibus* e *De Divinatione*.



O Grupo de Pesquisa LATIVM Latim e Estudos Diacrônicos pretende criar uma segunda Linha de Pesquisa: TEXTOS FILÓSOFICOS EM LATIM, visando, num primeiro momento, uma leitura conjunta com os membros participantes das seguintes obras filosóficas de Cícero: *Somnium Scipionis*, *Academica*, *De Finibus Bonorum et Malorum* e *Tusculanae Disputationes*. A criação do projeto de extensão “CÍCERO FILÓSOFO” já está em vias de conclusão, tendo início no segundo semestre de 2015. É importante ressaltar que gostaríamos de discutir qual a contribuição de Cícero no âmbito filosófico, como ele transmite e modifica as “filosofias” anteriores e a novidade da obra. Por fim, temos a proposta da criação do projeto de pesquisa “Cícero Filósofo: Estudos sobre as obras filosóficas de Marco Túlio Cícero”, na área de concentração Lógica, Conhecimento e Ontologia. Entre os objetivos deste projeto de pesquisa estão: formação de uma biblioteca específica que contemple esses estudos, divulgação de resultados de pesquisa através de artigos e livros, projetos de iniciação científica, dissertações de mestrado (novos projetos de pesquisa).

O trabalho que venho desenvolvendo no mestrado como bolsista CAPES encontra-se na área de concentração Lógica, Conhecimento e Ontologia, sob orientação do Prof. Dr. Anselmo Tadeu Soares (Filosofia Medieval/ Universidade Federal de Uberlândia) e Prof. Dr. João Bortolanza (Latim / Universidade Federal de Uberlândia, aposentado do Instituto de Linguística e Letras e atualmente professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na mesma universidade). O objetivo da pesquisa é discutir as provas da imortalidade da alma encontradas no *Liber I Tusculanae Disputationes*, apresentando um possível posicionamento de Cícero com relação às provas e a como se configura a filosofia. Apresento, aqui, uma discussão das noções de *animus* e *mens* a partir do primeiro livro das *Tusculanas*.



Para a preparação deste trabalho, utilizei três edições: a edição brasileira, traduzida por Bruno Fregni Bassetto e publicada pela EDUFU, a edição GREDOS, traduzida e anotada por Albetro Medina Gonázels e, por fim, a edição ARTEMIS & WINKLER, traduzida para o alemão e anotada por Olof Gigon. Como apoio, utilizei o trabalho de *Hartung* Joachim Hartung, *Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini*.

Animus e mens

No *Liber I Tusculanae Disputationes*, a discussão acerca da natureza da morte, se é um bem ou um mal, leva Cícero a defender a imortalidade da alma, para livrar seu interlocutor do medo da morte. Ao defender a imortalidade da alma, Cícero investiga três pontos acerca da natureza da alma “quid quale sit” (do que é feita), o seu lugar proveniente “unde”, e por fim, onde pode ser localizada no corpo “ubi”. Cícero decide utilizar o termo *animus* em vez de *anima* para designar algo que não procede das naturezas físicas (4 elementos – terra, água, fogo e ar), passando a empregá-lo quando trata especificamente da imortalidade. As edições utilizadas neste trabalho oferecem as seguintes traduções de *animus*, *anima* e *mens*, respectivamente (português, espanhol e alemão):

Quadro comparativo das traduções de animus e mens:

Latim (original)	Português	Espanhol	Alemão	Italiano
<i>Animus</i>	<i>Espírito</i>	<i>Alma</i>	<i>Seele</i>	<i>anima</i>
1) <i>Anima</i>	1) <i>Alma</i>	1) <i>Soplo vital</i>	1) <i>Hauch</i>	1) <i>Soffio</i>
2) <i>Inflammata</i>	2) <i>alma delicada</i>	2) <i>aire tenue</i>	2) <i>feiner Hauch</i>	2) <i>tenue soffio</i>
<i>anima</i>	3) <i>alma de fogo</i>	3) <i>aire inflamado</i>	3) <i>feuriger Luft</i>	<i>soffio</i>
3) <i>Anima tenui</i>				3) <i>inflammato</i>
<i>Mens</i>	<i>Mente</i>	<i>Mente</i>	<i>der Geist</i>	<i>mente</i>



A tradução portuguesa de Bruno Bassetto inverteu a tradução dos termos *animus* e *anima*, talvez por seguir a equivalência do gênero das palavras do latim para o português. Entretanto, é um consenso entre os tradutores e comentadores de que Cícero, quando emprega *anima*, esteja pensando em algo respirável, como aparece no parágrafo 40, ... *sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri* (... ou aqueles sejam animados, isto é respiráveis, ou fogos, sejam levados para o alto), seguindo a definição dada no parágrafo 19 *nam et agere animam et efflare dicimus et animosos et bene animatos et ex animi sententia: ipse autem animus ab anima dictus est* (pois dizemos tanto exalar quanto expirar o ar...). Nesse sentido, *anima*, como observa Heine no comentário *ad loc.*, é dita no sentido de *animus*, alma. Entretanto, Cícero está discutindo, claramente, a natureza de *animus*, de modo que, no livro I, o emprego dos termos *animus* e *anima* é bastante distinto para Cícero.

Ele não tem dúvidas de que *anima* se apresenta para ele como um sopro vital, ou um tipo de ar aquecido, que confere aos corpos o ato de respirar tornando-os, por isso, seres animados. A tradução alemã e italiana traduzem por *Hauch* e *soffio*, que significam um hálito. A proximidade ao substantivo latino *afflatus, us*, que significa sopro, hálito, exalação é nítida, uma vez que ele vem do verbo *afflare*. O verbo *afflare*, por sua vez, está próximo de *efflare*, que é utilizado por Cícero no parágrafo 19, podendo significar tanto exalar e soprar para fora quanto morrer, ou seja, dar o último suspiro. De acordo com a descrição realizada no parágrafo 19, o correspondente grego de *anima* é *πνεῦμα*.

O dicionário grego Liddel & Scott traduz o termo *πνεῦμα* pelo termo inglês *spirit*, que é cognato de termo português “espírito”. Todavia, existe também em latim o correspondente *spiritus, us*, que possui um significado, de acordo com o dicionário latino Saraiva, semelhante ao de *anima* e *πνεῦμα*. *Spiritus* é um



sopro, vento, hálito, sopro vital, que se diz, por conseguinte, espírito. Cícero tem já o emprego de *spiritus*, como apresenta o dicionário, *usque ad extremum spiritum* (até o derradeiro suspiro). Contudo, não há, no livro I, o emprego do substantivo *spiritus*.

A pergunta, então, que deve ser instaurada é por que Cícero não emprega *spiritus* ao invés de *anima*? A resposta pode estar no comentário de Heine, quando afirma que *anima* é apresentada em 19 para ser validada como *animus*, uma vez que Cícero afirma *ipse autem animus ab anima dictus est*.

A tradução de Bruno Bassetto, como corolário, inverteu o sentido dos termos latinos. O termo *animus* é traduzido por *espírito* e *anima* por *alma*. Mas Cícero havia utilizado *anima* com o sentido de $\piνεῦμα$, que traduzimos por *espírito*, e *animus* com o sentido de $\psiυχή$, que comumente traduzimos por *alma*.

Os dicionários de filosofia, como Lalande e Larousse, traduzem *anima* por *alma* e *spiritus* por *espírito*. As definições são complexas, mas em geral relacionam os termos gregos $\piνεῦμα$ e $\psiυχή$ em sua origem com um sopro vital. Encontramos, em Agostinho, uma distinção entre *animus* e *anima*, dada pelo *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, que cabe a nós ilustrar aqui. Para Agostinho, *animus* é reservado para a alma humana, sendo uma substância imaterial e espiritual, autônomo, em certa medida, do corpo. *Anima*, por sua vez, é princípio vital de todo animal.

Para Cícero, entretanto, a distinção entre os homens e os outros seres animados está na *ratio*, mas pelo que foi averiguado no parágrafo 42 e 43, o *animus* seria um ar-aquecido, o que se diz em latim por *inflammata anima*. O que podemos afirmar é que Cícero está preocupado com o que seja *animus*, que tem como correspondente grego $\psiυχή$.

Todavia, Cícero não tem ressalvas com os termos *mens*, *mentis* e *ratio*, *onis* e seus cognatos não são tão problemáticos, mente e razão. Ao contrário de *anima*,



Cícero utiliza esses dois termos, muitas vezes, sem distingui-los um do outro, o que leva muitos autores a conjecturar que Cícero, ao falar da imortalidade da alma esteja pensando numa imortalidade reservada a parte racional.

Enfim, sugerimos, então, que para o termo *animus* seja utilizado *alma* e para *anima* sopro vital e *inflammata anima* sopro aquecido, para que a discussão se torne mais adequada e mais próxima da realidade de Cícero, o que se apresenta em conformidade com as outras traduções utilizadas para a confecção deste trabalho.

Cícero pensa *anima* como um sopro-vital, estando circunscrita ao *animus*, não em faculdades do entendimento. A imortalidade que Cícero quer provar se circunscreve na perspectiva de *animus*, pois são às capacidades e às faculdades do *animus* que Cícero aduz comprovações.

A noção de *mens*, contudo, no *Liber I Tusculanae Disputationes*, é apresentada de forma obscura, uma vez que é tomada pelos comentadores como parte intelectual do *animus*. Em 46, discorrendo acerca da dependência do funcionamento dos órgãos sensoriais à alma, e mais adiante, em 66, ao alcançar o ponto máximo de sua prova da imortalidade, emprega indistintamente os termos *animus* e *mens*, de modo que *mens* seja *animus* e não uma parte. Seria, então, *mens* aquilo que é imortal? Seria *mens* uma outra forma de significar, em latim, o conceito de *animus*?

Hartung (1970), em seu trabalho *Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini*, discute as noções de λόγος e ψυχή adquiridas na obra filosófica ciceroniana. Segundo ele, *animus* é o que traduz ψυχή, e *ratio*, λόγος. Mas Cícero, segundo Hartung, havia mesclado no termo latino *mens* as noções gregas de λόγος e νοῦς, resguardando a expressão usada por Platão e Aristóteles que mantinham a parte da mente (*Geist-Teil der Seele*) para a palavra νοῦς, nesse sentido, a parte que entende, como uma força



espiritual do conhecimento. Por outro lado, *mens* também tem o sentido do λόγος estoico, como juiz da αλεθεία (*mentem volebant iudicem esset*) (Ac. I, 30 *apud* Hartung p. 44). Cícero, segundo Hartung, deixou na noção de *mens* tanto o sentido de λόγος como de νοῦς.

O conceito de λόγος é compreendido por *ratio*, que Cícero transferiu para um sentido filosófico de “razão”, *Vernunft*, uma vez que o Arpinate conhecia o sentido de *ratio*, do campo da retórica, como cálculo (*Berechnen*). No sentido de *ratio* como razão, pode-se encontrar, na obra em questão, *ratio* como parte do *animus*. Cícero tem a noção da divisão tripartite da ψυχή feita por Platão e indica isso em muitas passagens, mas claramente com o termo *ratio*. *eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit: iram in pectore, cupiditatem supter praecordia locavit*. “Platão, o mestre dele, fixou um tríplice espírito (*animum*), o principal dos quais colocou na cabeça, como no ponto mais elevado e quis que duas partes, a ira e a ambição, fossem submissas e as quais separou em lugares diferentes: colocou a ira no peito e a ambição embaixo do diafragma.” (Cic. I,20, p. 37).

A questão continua sendo se Cícero no *Liber I Tusculanae Disputationes* assentiu a uma divisão do *animus*. Não sabemos se está tratando do *animus* num sentido amplo, incluindo nas provas da imortalidade as partes que correspondem às perturbações (*perturbationes animi*).

Destacamos, aqui, três passagens para discutirmos a noção de *mens*. A primeira encontra-se no parágrafo 46, a segunda no parágrafo 66 e a terceira no parágrafo 80.

No parágrafo 46, *mens* é formulado como uma instância coordenadora dos diferentes órgãos sensoriais. Os órgãos dos sentidos não podem funcionar sozinhos. Já o processo de assimilação não depende dos órgãos sensoriais. De



acordo com Cícero, os anatomistas *physici ... medici* descobriram “ligações perfuradas” que conectam os órgãos dos sentidos a um ponto central (*a sede animi*) e que pela experiência o processo de assimilação pode ocorrer independentemente dos órgãos do corpo, mas não sem *mens*. A mente é o fator que torna possível compreender e inteligir alguma coisa. Como observa *Hartung*, nessa passagem, Cícero conecta problemas da teoria do conhecimento e de fisiologia num único ponto, tratando do *animus* quando se refere ao lugar no corpo humano (*sedes*) e de *mens* quando pensa numa força do conhecimento (*Erkenntniskraft*). Segue o trecho:

nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus; neque est enim ullus sensus in corpore, sed, ut non physici solum docent verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad auris, ad naris a sede animi perforatae. itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris et oculis et auribus nec videmus, nec audimus, ut facile intellegi possit animum (mentem) et videre et audire, non eas partis quae quasi fenestrae sint animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit. quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et *is omnium iudex solus esset*. atque ea profecto tum multo puriora et dilucidiora cernentur, cum, quo natura fert, liber animus pervenerit. (I, XX, 46).

“Pois agora bem sequer distinguimos claramente com nossos olhos aquilo que vemos; pois não há algum sentido no corpo, mas, como ensinam não só os físicos como também os médicos, que viram essas coisas de modo direto e evidente, umas como que certas ligações perfuradas desde a sede do espírito até aos olhos, aos ouvidos e às narinas. Por isso, frequentemente não vemos nem ouvimos, impedidos ou por um pensamento ou por força de alguma doença, embora com os olhos e os ouvidos abertos e perfeitos, de modo que facilmente se possa entender que o espírito vê e ouve, não aquelas partes que seriam como janelas do espírito, pelas quais contudo a mente não é capaz de perceber nada, a não ser que ele esteja presente e aja. Como? Por que com a mesma mente captamos coisas tão díspares como a cor, o sabor, o calor, o odor e o som? O espírito nunca as reconheceria como cinco mensagens, a não ser que tudo se refira a ele e ele seja o único juiz de tudo. E essas coisas sem dúvida serão distinguidas com muito mais clareza



e nitidez, sempre que o espírito livre chegar aonde a natureza o conduz.”
(Cic. Tusc., I, 46, p. 63)

De acordo com Hartung, o leitor poderia pensar que Cícero reproduziu o conceito de *voûç* por *animus* de modo inconsequente. Como ambas as coisas, dificilmente, podem ser separadas, a intenção de Cícero refere-se apenas a uma das partes do *animus*, ou seja, apenas à parte da *mens*.

Em seguida, destacamos o trecho do parágrafo 66-67, uma citação da obra *Consolação* feita pelo próprio Cícero, em que ele vincula a noção de *quinta natura* quinta natureza como fonte da imortalidade do *animus* e também de *mens*.

'Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. his enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia. quae sola divina sunt, nec invenietur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. hoc e genere atque eadem e natura est humana mens.' (I,XXVII. 66)

“Nenhuma origem dos espíritos pode ser encontrada na terra; pois, nada de composto e material existe nos espíritos ou que pareça ser plasmado ou nascido da terra, nada nem mesmo de líquido ou da natureza do ar ou do fogo. Porquanto, nesses elementos nada existe que tenha a força da memória, da mente e do pensamento, que tanto retenha as coisas passadas como preveja as futuras e possa compreender as presentes. Esses são só divinos, não será jamais encontrado de onde possam vir ao homem a não ser de deus. Portanto, cada natureza é única e a força do espírito distinta em relação a essas naturezas comuns e conhecidas. Em consequência, o que quer seja aquilo que sente, que conhece, que vive, que prospera, é necessário que, pelo mesmo motivo, seja eterno. Nem mesmo o próprio deus, que por nós é compreendido, pode ser compreendido de outro modo senão como determinada mente desembaraçada e livre, isenta de toda concreção mortal, tudo sentindo e tudo movendo e ela



própria dotada de movimento sempiterno. Desse mesmo gênero e dessa natureza é a mente humana. ''' (Cic. Tusc. I, 66, p. 83)

Os termos *animus* e *mens* não se distinguem aqui. Primeiramente, considera que o *animus* não possui mistura e nem mesmo possui algo de material. Decorre que *animus* é tomado como uma natureza imaterial. Contudo, o que permite a Cícero considerar o *animus* desprovido de materialidade e mistura é o fato de que a inteligência (memória, previsões e invenções) não pode ser encontrada nos quatro elementos da física. É necessário tomar então como uma *quinta natura* (quinta natureza) provida de força da memória, ou faculdade da memória, de pensamento e de raciocínio (*vim memoriae, mentis, cognitionis*) port. *força da memória, da mente e do pensamento*; al. *Erinnerung, Denken, Überlegung*; esp. *memória, inteligência, pensamiento*. Está claro, pelo menos aqui, que *animus* é imortal por conter em si uma substância livre da concreção mortal (quatro elementos). Ela é feita de uma natureza, não provida de materialidade, mas antes semelhante à mente do deus, que é compreendida como uma mente “desembaraçada e livre, isenta de toda concreção mortal (*nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali*), e conclui: *hoc e genere atque eadem e natura est humana mens*. A noção de *animus* é novamente trocada pela de *mens*, quando se passa a mostrar que as características de estar livre, isenta da concretude mortal, ser movente e dotada de movimento sempiterno são propriedades da *mens*. A relação que Cícero desencadeia com as faculdades do *animus* com o próprio *animus* é difícil de separar, uma vez que as provas da imortalidade, apresentadas no *Liber I*, são pautadas na divindade e na natureza das faculdades do *animus* que, em verdade, são expressas pelo termo *vis* (força).

Em 80, Cícero desenvolve a refutação contra a perspectiva de Panécio acerca da imortalidade da alma. Para Panécio, pode-se concordar com Platão em quase toda sua doutrina, contudo não se pode aprovar a doutrina da imortalidade da



alma, porque tudo aquilo que sofre deve adoecer, conseqüentemente, é preciso que pereça. A alma sofre e, desse modo, deve morrer.

haec refelli possunt: sunt enim ignorantis, cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines, irae, libidinesque versentur, quas is (Plato), contra quem haec dicuntur, semotas a mente et disclusas putat. iam similitudo magis apparet in bestiis, quarum animi sunt rationis expertes;(I, XXXIII, 80)

“Essas afirmações podem ser refutadas: pois são de quem ignora, quando se fala da eternidade dos espíritos, afirmar-se da mente que está sempre isenta de qualquer movimento desordenado, não daquelas partes nas quais se encontram habitualmente as enfermidades, as iras, e os desejos, que aquele, contra o qual essas coisas são ditas, considera distantes e separados da mente.” (Cic. Tusc, I, 80, p.97)

No trecho acima, evidenciamos o que Cícero pressupõe para falar da eternidade das almas (*de aeternidade animorum*). Quando se trata de imortalidade da alma, deve-se separar a mente das outras partes, considerando *mens* como algo livre dos movimentos desordenados e, quando se trata da imortalidade, não se trata das partes onde estão alocadas as enfermidades e as paixões (*aegritudines, irae, libidinesque*). Gigon (1998), em seus apontamentos, afirma que a restrição a uma parte do *animus* é importante em termos filosóficos. A parte nomeada por Cícero como *mens* é deixada entre parênteses por Gigon, que aponta com um sinal de interrogação os termos gregos νοῦς ou λογικόν. Tanto a restrição da imortalidade à parte *mens* do *animus*, quanto as propriedades hereditárias que podem influenciar através dos corpos a mente (*mens*) possuem conseqüências consideráveis para o conceito total da alma imortal (*die unsterbliche Seele*). Entretanto, Gigon ressalta que, aqui, o assunto pode não ser esse (1998 p.478).

Conclusão

Cícero, ao usar a forma verbal *dicatur* (diz-se) (pres. subj. pass.), deixa-nos entrever um pressuposto que os filósofos tomam quando pensam sobre a



imortalidade. O *animus* possui partes, uma onde encontra-se a *mens* e a outra onde estão as paixões, embora isso não tenha sido discutido no livro I. Se era algo já muito claro para Cícero que, ao se discutir a imortalidade, dever-se-ia discutir apenas sobre a parte que diz respeito à inteligência, ou seja, *mens*, isso não podemos afirmar ao certo.

Está claro que Cícero considera *mens* como uma parte intelectual de *animus*, embora, em sua argumentação, não a tenha configurado como tal e realizado os devidos esclarecimentos. O conceito *mens* se apresenta como substância imortal, assim como *animus*. Isso se faz por conta das faculdades da alma, ou antes, pela quinta natureza, *mens*, desprovida de toda concreção mortal.

BIBLIOGRAFIA

BLAY, M. (2003) *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris.

CÍCERO (2014) *Discussões Tusculanas*, Uberlândia.

— (2007) *Tuscolane*, Milão.

— (2005) *Disputaciones Tusculanas*, Madrid.

DOS SANTOS SARAIVA, F. R. (2006) *Novíssimo Dicionário Latino-Português*, Belo Horizonte, Rio de Janeiro.

GIGON (1998) *Cicero; Gespräche in Tuscum*, Düsseldorf/Zürich.

HARTUNG, J. H. (1970) *Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini*, Hamburg.

LIDDEL AND SCOTT. *Greek-English Lexicon*, American Book Company.
New York, Chicago, 8^a ed.

<https://archive.org/stream/greekenglishlex00lidduoft#page/n5/mode/2up>